Annales du Patrimoine

Revue académique consacrée aux domaines du patrimoine



N° 10 / 2010

Revue

ANNALES DU PATRIMOINE

Correspondance

Pr Mohammed Abbassa
Directeur de la revue Annales du patrimoine
Faculté des Lettres et des Arts
Université de Mostaganem
(Algérie)

Email

annales@mail.com

Site web

http://annales.univ-mosta.dz

ISSN : 1112 - 5020

La revue paraît en ligne une fois par an

Sommaire

Théorie de l'évolutionnisme chez Al-Ghazali

Dr Alphousseyni Cissé
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Concernant la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature Darwin souligne : "Nous contemplons la nature brillante de beauté et de bonheur, et nous remarquons souvent une surabondance d'alimentation ; mais nous ne voyons pas, ou nous oublions, que les oiseaux, qui chantent perchés nonchalamment sur une branche, se nourrissent principalement d'insectes ou de graines, et que, ce faisant, ils détruisent continuellement des êtres vivants. Nous oublions que des oiseaux carnassiers ou des bêtes de proie sont aux aguets pour détruire des quantités considérables de ces charmants chanteurs, et pour dévorer leurs œufs ou leurs petits ; nous ne nous rappelons pas toujours que, s'il y a en certains moments surabondance d'alimentation, il n'en est pas de même pendant toutes les saisons de chaque année"(1).

Or selon Al-Ghazali, cette réalité que l'on traduit communément par loi de la jungle n'en est pas une, vu la sagesse et la justice divines dans le règne de l'univers où Dieu (le Très-Haut) a mis chaque chose à la place qui lui convenait en la faisant tendre vers sa perfection, par une assimilation, des créatures moins parfaites par celles qui leurs sont supérieures. Voici ce qu'il dit à cet effet : La perfection (kamal) de la plante consiste en ce qu'elle soit un aliment pour celui qui est au-dessus d'elle en rang à savoir l'animal, c'est en cela qu'il y a sa subsistance plutôt que de se reproduire en donnant un élément

qui lui est semblable ; en effet telle est sa perfection. Or il en va de même pour les animaux égorgés (al-hayawanat al madhbuha) par rapport à l'homme, et celui-ci par rapport aux Anges dans les jardins d'Eden ainsi que le Très-Haut dit : "De chaque porte, les Anges entrent auprès d'eux" (Coran, s : 13, v : 23).

Quant au fait que certains animaux sauvages servent de nourriture aux bêtes féroces, en effet ces dernières mêmes renferment des vertus et des utilités puissantes que connaissent bien les gouvernants (arbab as-siyasa) et les médecins.

L'exemple de quiconque s'étonne du fait que ces choses soient ordonnées d'une manière totale selon la nécessité de la détermination du Tout Puissant et Sage est pareil à l'aveugle qui entre dans une maison et bute contre les meubles placés dans la cour de la maison, puis dit aux habitants de la maison : "qu'est-ce qui vous a fait perdre la tête ? Pourquoi ne remettez-vous pas ces meubles à leurs places ? Pourquoi les laissez-vous sur la voie ?". On lui répond : "Certes ils sont à leurs places toutefois le problème vient de la cécité".

C'est également le cas de celui qui est atteint par l'anosmie, qui ne peut pas sentir les odeurs ; par conséquent il blâme celui qui a placé devant lui des plantes et des fruits très odoriférants puis dit : "Cela ne fait qu'encombrer le lieu seulement". On lui répond : "Le bois d'aloès renferme une vertu en dehors du fait de servir de combustible, toutefois ce qui empêche de la percevoir est l'anosmie"(2).

Lorsque Darwin dit que s'il y a surabondance d'alimentation pendant certains moments il y a un manque pendant d'autres, nous pouvons dire que selon Al-Ghazali,

ainsi que nous l’avons vu plus haut la perfection de l’homme ne consiste pas pour lui de manger, de boire et de s’accoupler mais de revêtir le caractère des Anges qui n’ont nul besoin de manger, de boire ni de s’accoupler ; bien mieux l’homme doit chercher à revêtir le caractère de Dieu Lui-même selon un hadith. C’est la cause pour laquelle ceux qui se rapprochent des Anges par leurs caractères Dieu (le Très-Haut) dit que ces derniers entrent auprès d’eux par chaque porte. Ainsi que cela est confirmé au sujet de Joseph (que la paix soit sur lui) : "Ce n’est qu’un Ange noble !" (Coran, s : 12, v : 31)(3).

Al-Ghazali dit à ce propos même dans le commentaire de la Fatiha : "Donc nous t’indiquons une précision... Nous disons par conséquent que cette sourate est le prologue du Coran et la clé du paradis. En effet, il est la clé car les portes du paradis sont au nombre de huit, or le sens du prologue revient à huit. En effet, sache d’une manière décisive que chacune des classes y est une clé de l’une des portes du paradis que témoignent les traditions prophétiques (al-akhbar), et si tu es incapable de réunir dans ton cœur la foi et l’attestation de cela et que tu y cherches leur correspondance matérielle, laisse de côté ce que tu comprends par le sens obvie du paradis. Car tu sais que chaque classe ouvre une porte des jardins de la gnose (al-ma‘rifa) de même que nous l’avons montré à propos des prodiges de la miséricorde de Dieu (le Très-Haut) et des merveilles de son art ainsi de suite. Ne pense pas que l’esprit du gnostique en fait d’épanouissement dans les parterres de verdures (riyad) et leurs jardins est moindre que l’esprit de celui qui entre dans un paradis (al-djenna) qu’il connaît et où il assouvit la passion de son ventre et de son sexe. Comment

donc ils peuvent être égaux. Au contraire on ne doit pas nier qu'il y ait parmi les gnostiques celui dont le désir concernant l'ouverture des portes des gnoses afin qu'il y contemple le royaume du ciel et de la terre ainsi que la magnificence de leur Créateur, et leur Souverain est plus grand que son désir du sexe, de la nourriture et du vêtement.

Comment ce désir ne serait-il pas plus grand et plus fort chez le gnostique perspicace alors que c'est la ressemblance avec les Anges au paradis élevé (al-firdaws l-a'la), dans la mesure où les Anges n'ont pas besoin de nourriture, de boisson, d'accouplement et d'habillement. Peut-être que la jouissance des bêtes en fait de nourriture, de boisson et d'accouplement dépasse celle de l'homme. Par conséquent, si tu vois que la ressemblance avec les bêtes et leur jouissance méritent mieux d'être recherchées que la rivalité avec les Anges dans leur joie et leur allégresse par la contemplation de la magnificence de la présence de la seigneurie, donc combien sont grandes ta sottise, ton ignorance et ta bêtise. Et combien sont grossiers ton ambition et ton rang selon le degré de ton désir.

Quant au gnostique lorsqu'il s'ouvre pour lui les huit portes du paradis de la gnose et qu'il y séjourne il ne se tourne pas du tout vers le paradis des sots. En effet, la plupart des gens du paradis sont des sots, tandis que les bienheureux (al-'illiyyun) sont les gens doués d'intelligence (dhawi l-albab), tel que le rapporte la tradition prophétique. Toi également, ô toi qui te contentes des jouissances, et qui es loquace et obsédé sexuel comme une bête, ne nie pas que les degrés des paradis ne peuvent s'obtenir que par les arts des gnoses. En effet si les

parterres de verdures des gnoses ne méritent pas d'être appelés paradis, ils méritent cependant d'acquérir par eux le paradis. Par conséquent ils sont les clés du paradis. Donc ne nie pas le fait que le prologue soit les clés de toutes les portes du paradis"(4).

Les Anges également nous dit l'auteur ne se tournent que vers Dieu car c'est en cela que réside leur perfection étant donné que Dieu (le Très-Haut) est la limite de toutes choses ainsi qu'Il dit : "Et que tout aboutit, en vérité, vers ton Seigneur" (Coran, s : 53, v : 42)(5).

Par ailleurs lorsque Darwin dit : "La sélection naturelle a, selon moi, produit chez l'abeille d'inimitables facultés architecturales... les abeilles travaillent comme le feraient des maçons... Nous aurions ainsi un mur mince s'élevant peu à peu, mais toujours surmonté par un fort couronnement qui recouvrant partout les cellules à quelque degré d'avancement qu'elles soient parvenues permet aux abeilles de s'y cramponner et d'y ramper sans endommager les parois si délicates des cellules hexagonales"(6).

N'est-il pas étonnant de remarquer ici qu'Al-Ghazali fait la même observation bien avant Darwin, mais encore plus détaillée que celle de ce dernier non seulement chez l'abeille mais chez d'autres insectes. En effet, toujours dans le commentaire de la Fatiha il écrit : Or la mention de la miséricorde après celle de l'univers et avant celle de : "le Roi du jour de la rétribution" contient deux immenses utilités de plus concernant l'excellence de l'effectivité de la miséricorde. L'une de celles-ci attire l'attention sur les créatures du Seigneur de l'Univers. En effet, Celui-ci a créé chacune d'elles

selon la façon la plus parfaite de son espèce et la plus excellente, en outre lui a donné tout ce dont elle a besoin. En effet l’un des mondes qu’Il a créés est celui des bêtes (al-baha'im) dont les plus petites sont le moustique, la mouche, l’araignée et l’abeille. En effet, regarde le moustique comment Dieu a créé ses membres. Certes, Il a créé chez lui chaque membre qu’Il a créé chez l’éléphant jusqu’au point de le doter d’une trompe (khurtum) qui se prolonge à la limite de la tête. Ensuite, Dieu le conduit vers sa nourriture qui consiste à sucer le sang de l’être humain. En effet, tu le vois y enfoncer sa trompe et de la sorte il suce à l’intérieur une nourriture. Dieu lui a également créé deux ailes afin qu’elles soient un moyen de fuite quand on cherche à le chasser. Regarde la mouche comment Dieu a créé ses membres, Il lui a créé deux yeux sans protection, sans paupières dans la mesure où sa tête ne peut pas supporter les paupières. En effet, celles-ci servent à essuyer la poussière qui y tombe. Regarde comment Dieu lui a créé, à la place des paupières, deux pattes de plus, en effet elle a, en dehors des quatre pattes, deux autres pattes de plus. Tu la vois lorsqu’elle se pose par terre, elle ne cesse de s’essuyer les yeux avec les deux pattes par lesquelles elle enlève la poussière.

Regarde l’araignée, dit-il comment Dieu lui a créé ses membres et lui a appris le métier de tissage, et comment Il lui a appris la façon de chasser sans ailes, dans la mesure où Il lui a créé une bave visqueuse dans laquelle elle s’enroule dans un coin en guettant le vol de la mouche à la proximité de celui-ci. En effet, elle se jette sur elle et l’enferme dans sa toile enduite de sa bave, et l’empêche de s’échapper jusqu’à ce qu’elle la mange ou la conserve. Regarde également comment l’araignée

tisse sa toile, comment Dieu l’a guidée à la tisser selon une forme architecturale dans la disposition de la trame.

Regarde, dit-il encore, l’abeille et ses merveilles infinies qui consistent à réunir le miel et la cire. Nous allons te montrer sa qualité d’architecte concernant la construction de sa ruche. En effet, elle est construite selon la forme hexagonale afin que le lieu ne soit pas étroit pour ses habitants, car ceux-ci se rassemblent dans un même coin malgré leur grand nombre, en effet, si les ruches étaient conçues de manière circulaire il resterait à l’extérieur des coins arrondis un espace vide. Certes, les cercles ne permettent pas de se serrer les uns contre les autres, de même que les autres formes. Quant aux figures carrées, elles permettent de se serrer les uns contre les autres, mais la forme de l’abeille tend vers le rond donc il resterait à l’intérieur de la ruche des espaces vides de même qu’il reste dans la forme circulaire, à l’extérieur de la ruche des espaces vides.

Par conséquent, il n’y a pas de forme plus proche de la forme circulaire qui permet de se serrer les uns contre les autres en dehors de la forme hexagonale. Cela se comprend par la preuve architecturale. Regarde donc comment Dieu a guidé l’abeille vers la particularité de cette forme d’habitat. Certes, cela n’est qu’un petit exemple des merveilles de la création de Dieu, de Sa bonté et de Sa miséricorde pour Ses créatures. En effet, ce qui est plus bas permet de comprendre ce qui est plus élevé. Or ces merveilles ne sauraient être toutes comprises même dans une longue vie ; je veux dire ce qui s’y dévoile aux hommes, en effet, c’est infime par rapport à ce qui ne s’y dévoile pas et dont la connaissance est réservée à Dieu et aux

Anges. Il se peut que l’on trouve les allusions de ce genre dans "Le livre de la gratitude et de l’amour". Cherche le donc si tu en es digne, sinon ferme les yeux à l’égard des prodiges de la miséricorde, et n’y réfléchis pas, n’applique pas ta pensée dans les domaines de la connaissance de la création divine, ne t’en réjouis pas. Adonne-toi aux poèmes d’Al-Moutanabby, aux expressions de la grammaire chez Sibawayh, aux branches d’Ibn al-Haddad en matière des cas exceptionnels de divorce et aux ruses dans la controverse en (kalam).

En effet, cela te convient mieux, car ton rang est à la mesure de ton ambition "Et mon conseil ne vous profiterait pas, au cas où je voulais vous conseiller et que Dieu veuille vous égarer" (Coran, s : 11, v : 34), en effet : "ce que Dieu accorde en miséricorde aux gens, il n’est personne à pouvoir le retenir. Et ce qu’Il retient, il n’est personne à le relâcher après Lui". (Coran, s : 35, v : 2)(7).

Cela sans doute s’adresse entre autres à Darwin qui ne croit même pas que Dieu (le Très-Haut) soit le Créateur de toutes ces merveilles et de l’homme lui-même, en effet il dit dans sa conclusion : "J’entrevois dans un avenir éloigné des routes ouvertes à des recherches encore bien plus importantes. La psychologie sera solidement établie sur la base si bien définie déjà par M. Herbert Spencer, c’est-à-dire sur l’acquisition nécessairement graduelle de toutes les facultés et de toutes les aptitudes mentales, ce qui jettera une lumière sur l’origine de l’homme et sur son histoire"(8).

En conclusion nous voyons de manière évidente, la différence fondamentale entre la théorie de la sélection naturelle chez Darwin et la théorie de l’évolutionnisme chez

Al-Ghazali ; tout en étant tous les deux, dans ce cas, de vrais naturalistes. Al-Ghazali rejette toute sélection naturelle dans la mesure où l'évolution ou la perfection de tout être vivant dépend d'un autre être qui lui est supérieur en degré dans l'échelle de l'existence, et qu'il n'existe pas par conséquent de lutte pour l'existence dans le sens d'une loi de la jungle comme le pense Darwin. Car "Il (Dieu) a lié les causes et les causés, or cela renferme un secret et une sagesse que Seul Dieu (le Très-Haut) et ceux qui sont enracinés dans la science (ar-rasikhun fi l-'ilm) connaissent"[(9)].

En plus dit-il nul ne doit compter sur ses propres forces[(10)] dans la mesure où Dieu (le Très-Haut) gouverne toutes choses dans Son omniscience et Sa sagesse grâce à ces causes ou lois qu'Il a établies de toute éternité[(11)], et qui ont sans doute fait dire à Einstein : "Ce qui m'est incompréhensible c'est que le monde soit compréhensible".

Certes Al-Ghazali dit précisément à cet effet : "Il n'existe dans l'univers aucune chose étrange posant problème sans qu'elle renferme la clé de sa solution"[(12)].

Notes :

1 - Charles Darwin : l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle ou la lutte pour l'existence dans la nature, Traduit de l'anglais par Edmond Barbier, Préface de Colette Guillaumin, Editions la découverte, Paris 1989, p. 108.

2 - Al-Ghazali : Al-madnun bih 'ala ghayr ahlih in madjmu'a rasa'il, Dar al-kutub al-'ilmiyya, Beyrouth 1986, p. 136.

3 - Al-Ghazali : Mizan al-'mal, Dar al-ma'arif, 1ère édition, le Caire 1964, p. 210.

4 - Al-Ghazali : Djawahir al-qur'an wa duraruh, Dar al-afaq al-djadida, 1ère édition, Beyrouth 1983, p. 43 - 44. Voir également, Alphoussyni

Cissé : Le commentaire de Fakhr ed-Din ar-Razi sur la Fatiha, Thèse de Doctorat d'Etat, Université Cheikh Anta Diop, Dakar 2007, p. 517 - 524.

5 - Al-Ghazali : Al-madnun bih 'ala ghayr ahlih, p. 123.

6 - Charles Darwin : op. cit., p. 342 - 345.

7 - Al-Ghazali : Ibidem.

8 - Charles Darwin : op. cit., p. 618.

9 - Al-Ghazali : Al-madnun, p. 135 - 136.

10 - Al-Ghazali : Djawahir al-qur'an wa duraruh.

11 - Al-Ghazali : Al-maqsad al-asna fi sharh ma'ani asma'i llah al-husna, Dar ibn Hazm, 1ère édition, Beyrouth 2003, p. 92 - 101.

12 - Al-Ghazali : Mi'radj as-salikin, in Madjmu'a rasa'il, p. 95.

L'expérience mystique de Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi

Khassim Diakhaté
Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi (m. 895 H - 1490 C) était une grande figure de l'école de théologie scolastique fondée par l'Imam al-Ash'ari (m. 324 H - 936 C). L'important succès des ouvrages qu'al-Sanousi a écrits dans le domaine de la théologie dialectique a vraisemblablement éclipsé la féconde expérience mystique que ses biographes lui attribuent. Al-Sanousi a vécu dans un espace où la tradition soufie gagnait du terrain. Tlemcen, sa ville natale, est à proximité du mausolée de Sidi Abou Madyan Shu'ayb (m. 594 H - 1197 C), éminent pôle mystique exerçant une grande influence spirituelle sur la quasi-totalité des soufis maghrébins(1).

Né à Tlemcen, la capitale du Maghreb central d'alors, dans une famille de condition modeste, Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi apprit le Coran et les notions de base de l'Islam auprès de son père, maître d'école coranique de son état et épris d'ésotérisme musulman, avant de poursuivre sa formation chez plusieurs érudits de Tlemcen(2). Il vécut donc dans un environnement marqué par la tradition soufie avant de recevoir une véritable initiation mystique vers la fin de ses études.

Nous allons d'abord tenter de comprendre le contexte et la nature de son initiation aux faits mystiques avant d'examiner l'impact de son introduction dans le cercle restreint de la

communauté soufie de sa région et d’analyser, enfin, ses pratiques et idées mystiques.

Notre démarche consistera à exploiter tous les documents qui nous sont accessibles sur ce sujet et nous accordons, notamment, une attention particulière à l’épître de Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi sur la question et à une hagiographie que l’un de ses plus proches disciples, en l’occurrence Mohammed al-Melali, lui consacra. Notre objectif est d’éclairer la dimension mystique de la pensée de Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi. La présente étude s’intéresse, de ce fait, au rayonnement spirituel de Tlemcen, la localité dans laquelle Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi aurait reçu les notions de base sur le soufisme, aux conditions de son initiation au mysticisme auprès d’un éminent saint d’Oran et à ses actes et réflexions mystiques.

1 - Le rayonnement spirituel de Tlemcen :

Il suffit de lire "Al-Boustane", traité hagiographique qu’Ibn Maryem a consacré aux saints de Tlemcen pour se rendre compte de l’importance du patrimoine mystique dont cette ville dispose. Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi entretenait, depuis qu’il était très jeune, des relations cordiales avec le plus éminent saint de Tlemcen d’alors, Sidi al-Hassan Ibn Makhlouf (m. 857 H - 1453 C) qui était l’animateur principal de la vie spirituelle de cette ville mais qui dépendait tout de même de l’autorité mystique du très influent soufi d’Oran, Sidi Mohammed al-Houari (m. 843 H - 1439 C). Il convient de souligner cependant que la généalogie spirituelle de ce dernier passe par Sidi Abou Madyan Shu'ayb mentionné plus haut et que le rayonnement spirituel émanant de l’axe

Tlemcen-Oran conférait aux mystiques de ces deux villes d'importants rôles d'ordre spirituel, social et politique[(3)]. Rappelons que Tlemcen, capitale du royaume de Banou Zayyan[(4)], était souvent vassale de l'État Hafside[(5)] ou l'État Mérinide, ses puissants voisins qui n'hésitaient pas à l'envahir pour rappeler son sultan à l'obéissance, à chaque fois qu'il manifestait le désir de s'émanciper de leur suzeraineté[(6)]. Les sultans de Tlemcen sollicitaient régulièrement l'amitié et le concours de saints de cette localité.

Les rois de Tlemcen s'intéressaient aux mystiques qui y habitaient. Ils les courtisaient et avaient recours à eux lorsqu'ils se trouvaient en difficulté. Le comportement du sultan Ahmad, roi de Tlemcen dont le règne fut menacé par une attaque imminente du roi Hafside, Abou Faris (m. 837 H - 1434 C), illustre à merveille ce genre de relation. Le sultan Ahmad alla voir le soufi Sidi al-Hasan Ibn Makhlouf afin de prendre son avis sur l'attitude qu'il devait adopter à l'égard des dangers qui guettaient son pays. Il lui répondit que, face à l'imminent envahissement de son royaume par le roi Hafside, il n'avait que les trois possibilités suivantes : 1 - aller à la rencontre de l'ennemi quand il arrivera à la proximité de la ville, 2 - l'attendre et mener un combat contre lui dès qu'il entrera dans la ville, 3 - se diriger vers Andalousie et demander l'asile politique à son souverain. Et Sidi al- de lui conseiller de laisser tomber tout cela et d'écrire une lettre au pôle mystique d'Oran, Sidi Mohammed al-Houari, pour lui expliquer la situation. Il le rassura qu'il trouverait une solution satisfaisante auprès du saint d'Oran. Le roi Ahmed adressa une lettre dans ce sens au pôle mystique et reçut une réponse lui disant que le roi Hafside

Abou Fâris n'envahira pas Tlemcen. Curieusement, le roi Hafside mourut en (837 H - 1434 C) alors qu'il se dirigeait vers Tlemcen à la tête d'une expédition destinée à destituer son sultan[7].

Le décès du roi Hafside qui n'avait pas encore atteint Tlemcen confirma, d'après Ibn Maryem[8], la prédication du grand soufi d'Oran, Sidi Mohammed al-Houari. Soulignons que Mohammed Ibn Yousouf al-Sanousi, devenu grand érudit et mystique, était également traité avec déférence par les rois de Tlemcen de son époque[9]. Abordons maintenant la question de ses maîtres spirituels.

2 - Les maîtres spirituels d'Ibn Yousouf al-Sanousi :

Al-Sanousi vivait effectivement dans un environnement marqué par la tradition mystique. C'est vers la fin de ses études supérieures touchant presque tous les domaines du savoir enseignés à l'époque qu'al-Sanousi se rendit à Oran afin de recevoir auprès du pôle mystique de cette localité une initiation à l'ésotérisme islamique[10].

Al-Sanousi arriva à Oran accompagné de son demi-frère 'Ali al-Talouti ; ils furent reçus par l'éminent soufi Sidi Ibrahim al-Tazi (m. 866 H - 1461 C) qui leur donna ensuite un logement. Le premier acte rituel dont le novice al-Sanousi fit l'objet consista à porter l'habit religieux appelé "khirqa" ; il s'agit d'un port symbolique corroborant l'appartenance de l'intéressé à une filiation spirituelle remontant au prophète de l'Islam[11]. Sidi Ibrahim al-Tazi inculqua ensuite à son aspirant des traditions mystiques comme, par exemple, les règles de l'hospitalité "al-diyafa", le fait de se donner la main "al-musafaha", le chevauchement "al-mushabaka" ; l'utilisation du

chapelet "al-misbaha", l’invocation de Dieu "al-dhikr"...[12] Il donna aussi à son nouveau disciple un poème contenant les principes directeurs du soufisme ainsi que des formules de prière en lui demandant de les utiliser fréquemment. Al-Milali rapporta que le séjour d’al-Sanousi chez son maître spirituel dura vingt-cinq jours pendant lesquels il apprit les arcanes de la tradition mystique et il mena, dès son retour à Tlemcen, une vie rythmée par l’enseignement arabo-islamique qu’il dispensait et ses pratiques spirituelles[13].

3 - Activités intellectuelles et pratiques spirituelles :

Nous savons qu’al-Sanousi avait fait de brillantes études religieuses et profanes et que sa vie quotidienne était divisée entre les activités professionnelles qu’il menait en tant qu’enseignant et imam d’une mosquée et ses pratiques spirituelles. Le succès de son enseignement et des livres qu’il composait dans différents domaines atteste de la pertinence de ses approches pédagogiques et de la force de son érudition[14].

En matière de théologie scolastique ash'arite, Al-Sanousi était un redoutable polémiste et il soutenait une thèse ultra-rationaliste consistant à affirmer que, pour connaître Dieu et avoir une foi correcte en Lui, il est absolument nécessaire de recourir à la réflexion et au raisonnement[15]. En revanche, il privilégiait, dans ses orientations mystiques, des procédés d’ordre empirique ; il pensait que les deux sources de connaissance ne sont pas en contradiction ; il les trouvait complémentaires et appelait à utiliser d’abord la raison pour connaitre Dieu rationnellement et à chercher ensuite à renforcer sa foi en Dieu par un procédé d’intuition. Al-Sanousi répliqua aux allégations selon lesquelles "l’exercice spirituel, le combat

ésotérique et la purification intérieure constituent le seul moyen par lequel il est possible de connaître Dieu" : que ces pratiques spirituelles sont absolument inutiles tant que celui qui s'y adonne n'a pas pu préalablement connaitre Dieu de façon rationnelle. Et al-Sanousi d'ajouter que personne ne peut nier cependant que, à l'issue d'une connaissance de Dieu rationnellement acquise, lesdites pratiques peuvent contribuer à la consolider, à l'augmenter et à procurer à l'intéressé beaucoup de dons et grades spirituels(16).

Nous allons examiner les réflexions mystiques d'al-Sanousi concernant l'expression "Il n'y a point d'autre divinité qu'Allah" qui est considérée par la plupart des écoles théologiques musulmanes comme la clef de voûte de la foi en Dieu.

Le but d'invoquer, de répéter inlassablement l'expression "il n'y a point d'autre divinité qu'Allah" s'inscrit, selon al-Sanousi, dans une démarche visant à adorer Allah et à obtenir sa récompense. La forme d'invocation la plus parfaite de cette expression transforme le cœur de celui qui s'y adonne en réceptacle des dons et conquêtes spirituelles en provenance du Seigneur. D'après al-Sanousi, cette forme impose à celui qui s'y engage l'adoption d'une attitude très correcte et respectueuse vis-à-vis d'Allah(17). Il précise que celui-là doit faire, en premier lieu, ses ablutions rituelles en portant des vêtements propres et en s'asseyant dans un endroit propre et isolé. Les meilleurs moments pour effectuer ce genre d'invocation se situent, selon lui, entre la prière de l'aurore "subh" et le lever du soleil et entre la prière du milieu d'après-midi "asr" et le coucher du soleil ; il est également possible de

la faire durant la nuit, entre la prière nocturne "al-'Isha" et celle de l’aurore. Pour commencer, al-Sanousi recommande à l’aspirant de prononcer cent fois une formule expiatoire, "istighfar" afin de racheter ses péchés et de purifier son intérieur puis de formuler, au moins cinq cent fois des prières sur le prophète Mohammed, "al-salat 'ala al-nabi", en vue d’illuminer son intérieur et d’être prêt à recevoir les secrets que ces invocations vont lui procurer. Il doit prononcer ensuite des versets coraniques et d’autres invocations avant celle de l’expression : "il n’y a point d’autre divinité qu’Allah" à laquelle il faut joindre la formule : "Mohammed est l’envoyé de Dieu, paix et salut sur lui"(18). La répétition inlassable desdites expressions et formules apporte, d’après al-Sanousi, beaucoup de bénéfices mystiques à celui qui s’y adonne. Nous allons examiner la nature des bénéfices en question.

La répétition inlassable de cette expression conformément aux procédés recommandés par al-Sanousi procure selon ce dernier, beaucoup de profits spirituels sous forme d’étapes mystiques "maqamat" que l’aspirant réalise ou de charismes "karamat" qu’il obtient. Al-Sanousi identifie et définit les étapes en question comme suit :

1 - l’ascétisme "al-Zuhd" qu’il définit comme une purification de son intérieur de sorte qu’il se désintéresse totalement de tout ce qui est périssable même s’il détient des biens licites, il les considère comme un simple prêt qu’il doit rendre un jour(19).

2 - l’abandon à Dieu "al-Tawakkul" : il s’agit de la confiance que son cœur a en Dieu, en tant que Garant "al-wakil" et Le Réel "al-haqq". Il est donc rassuré par cette confiance qu’il a en Celui qui est la cause première dont dépend tout. Ladite

confiance n’est pas du tout en contradiction avec les activités qu’il mène pour satisfaire ses besoins car elles ne constituent, pour lui, qu’un moyen apparent sans aucune importance.

3 - La pudeur "al-haya’" qui consiste à glorifier Dieu, à répéter inlassablement Ses Noms et Attributs, à obéir à Ses ordres et à s’abstenir de Ses interdits et de se plaindre auprès des créatures impuissantes et dépendantes de Lui.

4 - La suffisance "al-ghina" : c’est la suffisance du cœur qui le met à l’abri des tentations liées aux causes ; il n’a ni de reproche ni de souhait concernant ce qui se passe, car il est convaincu que Le Créateur est l’unique cause de tout cela.

5 - La pauvreté "al-faqr" consiste à vider son cœur de tout désir d’obtenir de l’argent ou de le fructifier, car il doit être sûr qu’il n a pas besoin de cela et qu’il ne prononce à son égard ni éloge ni reproche.

6 - L’altruisme "al-ithar" : cette disposition à servir et à se dévouer à quelqu’un demeure en conformité avec la loi islamique.

7 - La Magnanimité "futuwwa" : c’est le fait de n’attendre aucune contrepartie de la part des personnes bénéficiaires de ses largesses et bienfaits, parce qu’il ne doute pas que sa largesse et l’ingratitude des bénéficiaires à son égard n’émanent que de Dieu comme le souligne ce verset : "C’est Allah qui vous a créé, vous et ce que vous fabriquez"(20). C’est pourquoi il ne peut pas demander qu’on le remercie pour des bienfaits dont il n’est pas le véritable auteur ; il ne peut pas non plus blâmer les ingrats pour un acte dont ils ne sont pas réellement responsables. Il se soumet cependant aux lois islamiques et blâme et sanctionne selon ces règles(21).

8 - La gratitude "al-shukr" : c'est le fait d'exprimer son entière gratitude à Dieu et d'être conscient que les bienfaits qu'Il vous accorde peuvent comporter des méfaits(22).

En comparant les huit étapes mystiques expliquées plus haut par al-Sanousi avec leurs correspondances dans "al-Risala al-Qushayriyya", ouvrage d'Abdul Karim al-Qushayri (m. 1072 C), théologien ash'arite et soufi appartenant à la même lignée mystique qu'al-Sanousi, nous nous sommes rendu compte que les deux auteurs n'ont pas traité les étapes en question de la même façon. Al-Qushayri les a analysées comme une partie d'histoire des idées mystiques élaborées par d'éminents soufis et il les a classées suivant leurs degrés et portées spirituels(23). Quant à la méthode utilisée par al-Sanousi, elle met en exergue sa propre expérience en utilisant un langage catégorique sans citer aucun mystique.

Pour ce qui est relatif aux charismes "al-karamat" dont bénéficie celui qui invoque Dieu en mentionnant l'expression : "Il n'y a point d'autre divinité qu'Allah", al-Sanousi en souligne le pouvoir d'augmenter la quantité ou la qualité d'un repas et celui de disposer des sommes d'argent ou d'autres moyens permettant à résoudre efficacement ses problèmes(24). Nous allons maintenant examiner la vie quotidienne d'al-Sanousi afin de mieux comprendre ses pratiques mystiques.

4 - La Vie quotidienne d'al-Sanousi :

La vie quotidienne d'al-Sanousi était bien remplie de ses activités multiformes. D'après al-Malali, al-Sanousi s'adonnait passionnément à la pratique de "Dhikr", en répétant de façon inlassable des Noms de Dieu, à la lecture du Coran, à l'écriture, à la composition des ouvrages touchant divers domaines du

savoir. Il copiait aussi toutes sortes de livres et amulettes qu’il distribuait gracieusement aux gens qui en faisaient la demande. Al-Malali retraça son programme quotidien comme suit : Dès l’aube, il se rendait à la Mosquée pour diriger la prière de l’aurore "al-Subh". Une fois qu’il s’est acquitté de son devoir religieux, il s’isolait pour se consacrer à ses invocations à Dieu, il enseignait ensuite à ses nombreux étudiants et quittait la mosquée après le dernier cours pour retourner chez lui. Al-Sanousi avait l’habitude de rester, près d’une heure d’horloge, à l’entrée de sa maison en parlant avec les gens qui l’attendaient là-bas, puis il entrait pour prendre son petit déjeuner et lire une partie importante du Coran, puis il accomplissait la prière du milieu de la matinée "al-Duha" et passait son temps soit à la méditation, soit à la lecture ou à recopier des ouvrages ou d’autres documents jusqu’au début de l’après midi. C’est à cette heure qu’il se rendait à la mosquée pour diriger la prière du début d’après midi "al-Suhr" et il y restait parfois jusqu’à l’heure de la prière du milieu de l’après midi "al-'Asr", temps qu’il consacrait à faire des prières surérogatoires, des invocations à Dieu ou à l’enseignement. Il retournait chez lui où il se consacrait à ses méditations, ses invocations à Dieu ou ses activités intellectuelles jusqu’à la prière du coucher du soleil "al-Maghrib". Il se rendait à la mosquée pour diriger ladite prière et il s’adonnait ensuite à ses activités cultuelles et spirituelles jusqu’à l’heure de la prière nocturne "al-'Isha" qu’il dirigeait et rentrait chez lui après avoir accompli des prières surérogatoires et des lectures diverses. D’après al-Malali, al-Sanousi ne dormait pas beaucoup la nuit il priait et méditait à plusieurs reprises[(25)].

Al-Sanousi était, d’autre part, un fervent défenseur de la tradition mystique et n’hésitait pas à réfuter les thèses de ses détracteurs.

5 - Apologie du soufisme :

C’est pour réfuter les thèses d’Abou al-Hasan al-Saghir, jeune juriste originaire de Meknès au Maroc et détracteur du soufisme, qu’al-Sanousi rédigea rapidement une réplique dans laquelle il chercha à démontrer l’orthodoxie des pratiques mystiques que son adversaire qualifiait d’hétérodoxes. Il y mit l’accent sur la notion d’innovation "bid‘a" utilisée par le jeune juriste pour décrier le soufisme, il expliqua que les innovations pratiquées aussi bien par les mystiques que les autres musulmans se répartissent comme suit :

1 - une catégorie d’innovation remontant à l’époque des compagnons du Prophète qui était approuvée par ces derniers et que les musulmans entretiennent jusqu’à nos jours.

2 - une autre catégorie relative aux techniques de correspondances épistolaires, à la méthodologie de recherche, à l’habitat et l’habillement, née à l’époque des successeurs des compagnons du prophète, qui l’avaient adoptée, eux et les Docteurs de cette époque[26].

En s’adressant au jeune juriste détracteur de la tradition mystique, al-Sanousi lui posa la question de savoir comment peut-il accepter ces deux catégories d’innovation et refuser en même temps d’autres innovations propres aux mystiques consistant à tenir des séances de méditations d’invocation à Dieu, à réciter la première sourate du Coran "al-Fatiha" plusieurs fois après les cinq prières obligatoires, à utiliser le chapelet ainsi que d’autres usages ancrés dans la tradition

mystique dont plusieurs hadith et paroles des anciens pieux attestent l'authenticité. Même si l'on suppose que beaucoup de hadith sur lesquels les mystiques s'appuient pour légitimer leurs pratiques sont douteux, les ulémas s'accordent à dire que ce genre de hadith peut légitimer des actes vertueux(27). Al-Sanousi confirma que les pratiques des mystiques sont strictement des actes vertueux et surérogatoires qui les rapprochent de Dieu comme le soutient la Tradition suivante : "Le serviteur ne cesse de s'approcher de moi par le biais des pratiques surérogatoires jusqu'à ce que Je l'aime ; quand Je l'aime, Je deviens pour lui l'oreille par laquelle il entend, l'œil par lequel il voit, la main par laquelle il frappe, le pied par lequel il marche, de même s'il me demande quelque chose Je lui donne ce dont il a besoin et s'il sollicite ma protection Je la lui accorde" (al-Bukhari)(28).

Al-Sanousi réfuta, en outre, l'opinion du jeune juriste qui nie l'existence des saints en son temps et appela les musulmans à se référer directement au Coran et à ne pas se laisser conduire par un guide spirituel. Il s'indigna de ces propos tenus par le jeune juriste et répliqua que, chaque fois que l'on parle des anciennes personnes pieuses, il est curieux de vous entendre dire "que Dieu nous fasse profiter de leur bénédiction", mais si l'on évoque les qualités d'un éminent érudit mystique parmi nos contemporains, vous le déconsidérez. Ne savez-vous pas que le Souverain des anciens et des contemporains est Unique et Omnipotent et Il ne recule devant rien ? De plus, al-Bukhari et Muslim rapportent dans ce sens le hadith suivant dans lequel le prophète affirme : "Un groupe de ma communauté ne cesse d'être partisan inconditionnel de la vérité sans se gêner de

l’attitude de leurs contradicteurs, jusqu’à ce que l’ordre de Dieu arrive (le jour de la résurrection)". Al-Sanousi conclut qu’il y a dans tous les pays et à n’importe quelle époque des élus de Dieu et il formula des prières pour que Dieu lui permette de les accepter et de recueillir de leurs bénédictions. Il souligna qu’il est possible que leur véritable identité soit dissimulée à cause du caractère aléatoire de leur temps(29).

6 - Conclusion :

L’expérience mystique de Mohammad Ibn Yousouf al-Sanousi était riche et ancrée dans la tradition spirituelle des soufis du Tlemcen et d’Oran. Les récits merveilleux que son père lui racontait quand il était jeune et les relations cordiales qu’il entretenait avec l’éminent maître soufi du Tlemcen, Sidi, préparaient déjà son esprit à s’imprégner des idées et faits mystiques. Al-Sanousi décida pourtant de terminer ses études religieuses et profanes avant d’adhérer à un ordre mystique. Il était effectivement versé dans les disciplines enseignées en son temps quand il effectua un séjour à Oran pour recevoir une intense initiation aux arcanes du mysticisme auprès du grand maître soufi du lieu, Sidi Ibrahim al-Tazi.

Al-Sanousi fut introduit, lors de ce séjour aux cercles de la Tradition mystique de Sidi Ibrahim al-Tazi dont les rites consistaient à appartenir à une filiation spirituelle, à invoquer Dieu d’une manière appropriée et à faire d’autres exercices spirituels visant à rapprocher le mystique de Dieu. Dès son retour à Tlemcen, al-Sanousi allia harmonieusement lesdites pratiques ésotériques avec ses activités exotériques relatives à l’enseignement qu’il dispensait à ses étudiants et aux livres qu’il composait ou copiait et distribuait gratuitement. Le trait

saillant de son expérience mystique demeure vraisemblablement la réconciliation qu’il a su faire entre ses convictions ésotériques et sa doctrine théologique "ash'arite" ultra-rationnelle selon laquelle l’utilisation d’une approche rationnelle permettant de connaître adéquatement Dieu et Ses prophètes constitue une démarche incontournable pour avoir une foi sûre en Dieu et en Ses prophètes. Il pensait en effet que les deux sources de connaissance ne sont pas en contradiction ; il les trouvait complémentaires et appelait à utiliser d’abord la raison pour connaitre Dieu rationnellement et à chercher ensuite à renforcer sa foi en Dieu par des procédés ésotériques procurant à l’intéressé beaucoup de dons et grades spirituels. C’est sur cette lancée qu’al-Sanousi recommanda des techniques mystiques d’invocation de Dieu portant sur l’expression symbolisant le monothéisme islamique : "il n’y a point d’autre divinité qu’Allah" qu’il tira apparemment de sa propre expérience ésotérique. Al-Sanousi était, en outre, un spécialiste et un fervent défenseur de la tradition mystique à laquelle il consacra plusieurs pages pour démontrer sa conformité avec l’esprit de l’orthodoxie islamique et pour réfuter les thèses de ses détracteurs.

Notes :

1 - Ibn Maryam : Al-Boustane fi dhikri al-wliya wa al-'ulama bi tilimsan, Diwan al-Matbou‘at al-Jami'iyya, Alger 1986, pp. 108 - 114.

2 - Mohammed al-Melali : al-Mawahib al-Qudusiyya fi al-Manaqib al-Sanousiyya, manuscrit à la Bibliothèque Nationale de Paris, cote : Arabe 6897, folio 5 - 6.

3 - Ibidem.

4 - Le royaume de Banou Zayyane, appelé aussi Abdalwadides, était géographiquement constitué des actuelles provinces d’Alger et d’Oran. Il

fut une dynastie berbère du groupe Zénète fondée en (645 H - 1248 C) par Yaghmurassen Ibn Zayyane, homme de guerre et rusé politique qui libéra Tlemcen de la domination de l'empire des Almohades. Tlemcen, qui était la capitale de la dynastie et un important centre religieux et commercial.

5 - L'état Hafside fut une dynastie fondée et gouvernée par les descendants d'Abou Hafs Omar (m. 617 H - 1221 C), influent gouverneur de l'Ifriqiyya (Tunisie et dépendances) qui faisait partie de l'empire Almohade.

6 - L'État Mérinide était une Dynastie berbère appartenant à la tribu berbère de Bani Merrine du groupe des Zanata (les Zénète). La création de cette dynastie date de (645 H - 1248 C), après la mort du calife de l'empire des Almohades et la débâcle de son armée. Le chef des Banou Merrine, Abou Yahya profita de cette situation et occupa Fès, Taza, Meknès et la quasi-totalité du Maroc.

7 - J.-J. Bargès, Complément de l'histoire de Beni Zayane de al-Tenessy, Leroux, Paris 1887, pp.156 - 157. Voir aussi Robert Brunschvig, La Barbarie orientale sous les Hafsides, t. 1, p. 269, traduit en arabe par Hamadi Sahli, Dar al-Gharb al-Islami, Beyrouth 1988.

8 - Ibn Maryem : Al-Boustane, pp. 229 - 232.

9 - Ahmad Baba : Nayl al-Ibtihaj bitatriz al-Dibaj, Tarabulus, Kulliyat al-Da'wa al-Islamiyya, 1989, pp. 566 - 567.

10 - Ibn Maryem : Al-Boustane, p. 238.

11 - Mohammad al-Melali : op. cit., folio 12.

12 - Ibid., folio 12 - 14.

13 - Ibid., folio 14 - 16.

14 - Khassim Diakhaté : Al-Sanousi, un théologien ash'arite du xv^{e} siècle : Revue Sénégalaise d'Histoire, n° 4 - 5, Dakar 2000, pp. 106 - 107.

15 - Ibid., pp. 108 - 110.

16 - Al-Sanousi : Sharh al-Sanousiya al-Kubra, Dar al-Qalam, Koweit 1982, pp. 55 - 56.

17 - Al-Sanousi : Sharh Umm al-Barahin, al-Mu'assasa al-wataniyya li al-kitab, Alger 1989, p. 87.

18 - Ibid., pp. 87 - 90.

19 - Ibid., p. 93.

20 - Sourate 37, V. 96.
21 - Al-Sanousi : Sharh Umm al-Barahin, p. 93.
22 - Ibid., pp. 94 - 95.
23 - Al-Qushayri : al-Risala al-Qushayriyya, al-Qahira, Dar al-Ma'arif, 1995, t. 1, pp. 239 - 311.
24 - Al-Sanousi : Sharh Umm al-Barahin, pp. 94 - 95.
25 - Al-Milali : al-Mawahib al-Qudsiyya fi al-Manaqib al-Sanousiyya, manuscrit à la Bibliothèque Nationale française, folio 73 et 79.
26 - Al-Sanousi : Nusrat al-Faqir fi al-radd 'ala Abi al-Hassan al-Saghir, Tahqiq : Jamal al-Dine al-Buqli, Al-Sanousi wa 'Ilm al-Kalam, al-Mu'assassa al-Wataniyya li alkitab, Alger 1985, pp. 412 - 413.
27 - Ibidem.
28 - Ibid., pp. 413 - 414.
29 - Ibid., pp. 431 - 432.

De l'Isnad à la phraséologie l'évolution d'un concept

Dr Chokri Mimouni
Université de Rennes, France

Suite à l'agrandissement des territoires de l'Islam, surtout avec le deuxième calife Omar (m. 644 C), l'entrée massive dans la nouvelle religion, l'Islam, par des communautés non arabophones et ne maîtrisant pas forcément la langue arabe à attirer l'attention des autorités à codifier la langue et à prescrire des normes d'usage. D'autres facteurs viennent s'ajouter à cela, notamment la diversité langagière des nombreuses tribus arabes, nomades ou sédentaires, les variances dans la récitation du Coran et n'ont fait que réconforter l'idée de tracer une voie, une orientation qui serait commune pour une pratique raisonnée de la langue arabe(1).

A travers tout le corpus mis en place pour la codification de la grammaire arabe, notre but est de revenir sur la théorisation du concept de phrase dans cette discipline nouvellement appelée science de la grammaire, "ilm al-Nahw". Car cet héritage grammatical arabe est cependant, remis en question, face au système éducatif moderne et face à l'élaboration de méthodes d'apprentissage et de manuels scolaires. Entre des traditionnalistes rattachés aux travaux de leurs ancêtres et des modernistes soucieux de l'évolution de la langue en conformité avec les temps modernes, le concept de phrase qui constitue le tronc cérébral du discours en général fait état, encore aujourd'hui, de controverses et de polémiques

qui méritent une attention particulière.

Il est vrai que lors de la codification de la grammaire arabe, l'étude de la phrase n'a pas eu la place qu'elle méritait dans l'analyse du discours. Les grammairiens arabes se sont plutôt penchés sur l'étude des mots dans leurs singularités, "al-mufradat", que de travailler sur le mécanisme reliant ces mots entre eux pour faire une locution concevable et significative. Cette conception, va laisser de séquelles irrémédiables encore aujourd'hui quant à la définition de la phrase et sa conception. La phrase désignée unanimement par le terme "jumla" chez tous les contemporains, n'eut cette appellation qu'à partir du XIII^{ème} siècle. Comme nous allons le voir, elle fut construite sur des conceptions différentes que celles connues aujourd'hui chez les premiers grammairiens à la tête desquels Sibawayh demeure, bon gré mal gré, dans toute la tradition grammaticale arabe, la référence dans ce domaine avec son fameux ouvrage "al-Kitab".

1 - La théorie de l'isnad :

Sur les différentes parties qui composent le livre, al-Kitab, la théorie de l'isnad, dès son apparition, a fait couler beaucoup d'encre afin de mieux l'expliciter et l'éclaircir vu le caractère obscure qui la voilait. Qu'il s'agisse des successeurs immédiats à Sibawayh ou de grammairiens tardifs, de l'école Basrite ou de l'école koufite[(2)], ils se sont tous rués sur cet ouvrage afin d'y puiser une nouvelle matière de réflexion.

Il faut dire qu'il s'agit là d'une théorie clé pour l'analyse de la phrase, une première dans l'histoire des Arabes, dans un ouvrage considéré comme la clé de voute de toute la grammaire arabe, premier ouvrage en son genre[(3)] qui vient

sceller les règles de la langue arabe portées jusque-là par voie orale au travers du répertoire poétique et de la psalmodie du Coran.

Cette polémique autour de la notion de phrase continue à prendre de l'envergure et encore aujourd'hui le problème n'est pas tranché entre les différents protagonistes. Comment préserver cet héritage tout en l'adaptant aux besoins de nos jours ? Ce genre de questions concernant la nécessité de rompre ou pas avec la voie des anciens, sur la ou les méthodes à proposer pour apprendre l'arabe dans cette nouvelle vague de mondialisation et de sociétés changeantes, se posent de plus en plus, partout où la langue arabe est enseignée. La syntaxe de la phrase est, à notre avis, un des principes actifs pour remédier à toutes ces incompréhensions.

Sibawayh (m. 180 H - 796 C) :

"Hada bab-u l-musnad w-al musnad ilayh wa huma ma la yastaghni wahid-un min-huma 'an l-akhar w la yajidu l-mutakallim-u min-hu buddan. Fa-min dalika l-ismu l-mubtada w-al mabniyy 'alayhi wa-huwa qawluka abdullah-i akhuka wa hada akhuka"(4). "Ceci est le chapitre du Musnad (littéralement appuyé) et du Musnad ilayh (littéralement appuyé contre lui). Ce sont deux éléments dont l'un ne peut se dispenser de l'autre et dont le locuteur ne peut se passer. [Comme] cela le nom par lequel on débute et celui qui est construit dessus comme ‘abdullah akhuka (Abdallah est ton frère) et hada akhuka (Celui-ci est ton frère)".

Il faudrait donc une combinatoire d'au moins deux éléments pour construire un discours(5). Bien qu'il n'y est pas plus de précision, il s'agit là de la première pierre de cet édifice,

communément connue sous le terme de jumla, aujourd'hui. Un minimum de deux éléments, le musnad et le musnad ilayh, suffit pour construire une phase. Cette définition va être commise d'office avant d'être critiquée plus de deux siècles plus tard.

Par ailleurs Ibn Mandhur (m. 711 H - 1311 C) rapporte qu'al-khalil (m. 173 H - 789 C), avait déjà tenté de définir la phrase par sanad et musnad ilayh, avant son disciple, l'intérêt de la tradition grammaticale restera fixé sur la terminologie de Sibawayh(6).

Al-Sirafi (m. 368 H - 979 C)(7) :

Dans son commentaire du livre al-Kitab, il a traité du musnad et du musnad ilayh, dans un chapitre entier, au tout début de son travail(8). Sa théorie se résume ainsi : Puisque Sibawayh considère que la phrase minimale est composée de deux entités, quatre cas sont alors possibles pour déterminer la place du musnad et du musnad ilayh si l'on se basait sur deux exemples comme suit où l'un commence par un verbe et le second commence par un nom : Qama zayd-un (Il se lève, Zayd) et Zayd-un qa’im-un (Zayd "est" debout) :

- Première hypothèse : Le musnad désigne l'information, ce que l'on dit à propos d'un sujet. Alors le verbe Qama (exemple 1) et le deuxième nom Qa’im-un (exemple 2) sont, tous deux, musnad. Il s'ensuit que l’agent du verbe (exemple 1) et le premier nom (exemple 2) sont des musnad ilayh. Dans ce cas le musnad ilayh serait l'élément à propos de quoi l'on parle.

- Deuxième hypothèse : Sur le plan lexicographique, le terme musnad est un participe passif. Donc, il est déjà considéré comme appuyé ou construit sur un autre élément.

Alors dans la terminologie musnad ilayh, comportant un groupe prépositionnel (‘ala = préposition et hi = anaphore), l'anaphore hi renvoie au premier terme musnad. Ainsi le musnad ilayh serait musnad à un musnad. Ce qui veut dire que tous les deux bénéficient du même statut et il n'y a plus d'ordre positionnel.

- Troisième hypothèse : Que le musnad prend la deuxième position et le musnad ilayh lui serait antéposé. Il en résulte que le verbe Qama (exemple 1) ainsi que le premier nom Zayd-un (exemple 2) sont musnad ilayh et par conséquent l'agent du verbe, Zaydun (exemple 1) et le deuxième nom Qa’imun (exemple 2) sont musnad.

- Quatrième hypothèse : Elle est tout bonnement le contraire de la précédente : Le musnad occupe la première position et le musnad ilayh la seconde place. Le verbe Qama (exemple 1) ainsi que le mot Zaydun (exemple 2) sont musnad alors que l’agent Zaydun (exemple 1) ainsi que le mot Qa'imun (exemple 2) sont musnad ilayh.

A travers cette analyse, Sirafi ne voulait rien laisser au hasard en se basant sur une logique rationnelle pure pour déduire les différentes combinaisons possibles. Cependant, non seulement il n'exprime aucun penchant vers l'une ou vers l'autre parmi ses différentes propositions, mais en plus il ne fait que voiler d'avantage les propos de Sibawayh. Rien ne nous permet de définir correctement les composantes de la phrase. Au contraire ! Ce qui relance encore le débat entre les pères de la discipline.

Ibn Jinni (m. 392 H - 1002 C) :

Ibn Jinnî dit : "khabar al-mubtada huwwa kull-u ma

asnadta-h-u ila al-mubtada wa haddathta bihi 'an-hu"[9].
"Le prédicat est tous ce que tu as attribué au mubtada, le thème, et avec lequel tu as apporté une information sur lui".

Il apparaît clairement que, désormais, le musnad est le mubtada, le thème, et que le musnad ilayh est le prédicat. Ceci vient en réalité conforter la position de Sibawayh du moins concernant les exemples débutant par un nom. Autrement dit, les propos de Sibawayh étaient en réalité bien explicites, du moins la première partie quand il dit : "Ceci est le chapitre concernant le musnad et le musnad ilayh... comme cela le nom mubtada (débutant), par lequel on débute, et celui qui est construit dessus". Il s'ensuit que le mubtada est musnad et que celui qui est construit dessus est musnad ilayh. En outre le mot mubtada est un participe de la racine "bd’" (littéralement commencer, débuter)[10].

C'est ce qui va donner naissance à la phrase, jumla, débutant par un nom comme dans les deux exemples donnés par Sibawayh pour être fixée, tout de suite après et à jamais sous l'appellation de jumla ismiyya, phrase nominale. Remarquons de passage que seule cette dernière qui bénéficie de détails et d'analyse. La phrase débutant par un verbe n'a pas eu le même traitement jusqu'ici.

2 - De l'isnad à la Jumla :

Après cette esquisse chronologique, il paraît que c'est Ibn Jinni qui fut le premier à user du concept de jumla dans le sens qui nous est familier aujourd'hui[11]. En l'absence même de chapitre spécifique sur la jumla et après avoir traiter des parties du discours, telles que les a définit Sibawayh selon une division tripartite, nom, verbe et particule[12], il leur associera

les génitifs, les accusatifs et les nominatifs pour les mettre, ensemble et de manière implicite, au service de l'étude de la phrase. Il dit à ce propos :

"Amma al-jumla, fa-hiyya kull-u kalam-in mufid-in mustaqill-un bi-nafsihi wa-hiyya ‘ala dharbayni : jumla murakkaba min mubtada wa khabar, wa jumla murakkaba min fi’l wa fa'il"[(13)]. "Quant à la phrase, elle est tout énoncé signifiant, auto-indépendant. Elle est de deux types : Une première composée d'un thème et d'un prédicat et une seconde composée d'un verbe et d'un sujet".

Ibn Jinni définit donc la phrase, dans sa constitution déterminée par ses prédécesseurs, comme étant elle-même un énoncé se suffisant à lui-même. A partir du moment où la combinatoire des deux éléments, thème / prédicat ou verbe / sujet, est valide sur le plan sémantique, la phrase serait ainsi considérée comme un discours. "Al-kalam idan innama huwwa jinsun lil-jumal al-tawamm"[(14)]. (Le discours est donc un genre de phrases complètes).

Cette thèse va être confirmée deux siècles plus tard par Ibn Ya‘ich (m. 643 H - 1245 C) avant de devenir l'outil de discernement actuel entre la phrase nominale et la phrase verbale d'une part et entre le discours en général, al-kalam, et l'énoncé signifiant d'autre part : "al-kalam-u huwwa al-murakkab-u min kalimatayn usnidat ihdahuma ila ukhra... w-yusamma al-jumla"[(15)]. "Le discours est ce qui se compose de deux mots dont l'un est appuyé sur l'autre... et on la nomme la phrase".

Ceci serait, donc, bon gré mal gré, une des bases d'influence sur le travail mené plus tardivement par les

spécialistes afin de déceler entre le discours général, ayant un sens complet sans avoir besoin de composantes subsidiaires, parfois fictives, pour la compréhension et entre la phrase construite autour de deux éléments, un musnad et un musnad ilayh, mais qui doivent obéir à une interaction syntaxique bien spécifique pour avoir une signification être. Cependant, ce discours risque de porter à confusion pour distinguer entre le discours et la phrase ; Et la ligne de démarcation va être tracée plus tardivement par Ibn Hicham[16] (m. 761 H - 1360 C) quand il dit :

"Al-kalam huwa al-qawl al-mufid bil-qasd wal murad bil mufid ma dalla 'ala ma'na yahsunu l-sukutu 'alayhi wal jumla 'ibara 'an al-fi'li wa fa'ilihi w-al mubtada wa khabarihi wa bihada yadhharu laka annahuma laysa bimutaradifayn kama yatawahhamu kathirun min al-nas, walsawab annaha a'ammu minhu id chartuhu al-ifada bikhilafihi, wa li-hada tasma'uhum yaquluna jumlat al-chart, jumlat al-jawab, jumlat al-sila wa kullu dalika laysa mufid fa laysa kalam"[17].

"Le discours est un ensemble d'énoncés signifiants. Le sens de signifiant est tous ce qui indique un sens complet. Et la phrase est le verbe avec son agent ainsi que le thème avec son prédicat. Il apparaît ainsi pour toi qu'elles ne sont pas synonymes comme l'imaginent beaucoup de gens. En réalité elle est plus générale que lui puisque sa condition, à lui, est la signification, contrairement à elle. C'est pourquoi tu les entends dire phrase conditionnelle, apodose et phrase relative et tout cela n'ayant pas de sens et par conséquent il n'est pas discours".

Il y a là, donc, le sentiment de distinguer entre deux entités différentes à définir : La phrase répondant à une

exigence syntaxico-sémantique et la locution significative. La notion de phrase nominale et de phrase verbale reste, cependant, absente de son vocabulaire. Mais cela n'entrave en rien le projet de départ, lancé par Sibawayh pour venir à bout de la phrase, ficeler ses spécificités et enfin de compte édifier les fondements de la linguistique moderne.

Aussi Ibn Hicham conclut que tout discours n'est pas phrase. Au contraire, toute phrase peut être considérée comme un discours fiable et signifiant à condition qu'elle ne soit pas la juxtaposition hâtive de deux éléments quelconques. Il faudrait qu'il y soit une interaction particulière consistant au marquage casuel des éléments constitutifs de la phrase. Et c'est ainsi que, par cette approche morpho-syntaxique, la théorie de la rection, nadhariyyat l-'amal vient réconforter la théorie de l'isnad, sur le plan sémantique(18). L'isnad, à lui tout seul, ne peut aucunement être un critère sémantique pour la validité d'une phrase.

La question qui peut se poser cependant concernerait la phrase avec un verbe postposé à son agent. Une phrase telle que celle-ci : Zayd-un Qama (Zayd s'est levé) est-elle verbale ou nominale ?

L'école de Koufa considère que cette phrase est verbale même si l'agent précède son verbe. Les Koufi-s considèrent, en effet, que l'agent a été placé devant le verbe et que la phrase ne pouvait être à son origine autrement que Qama zayd-un (Il s'est levé, Zayd). Et ils furent suivis par al-Mubarrad (m. 285 H - 826 C), de l'école d'al-Basra qui comptait Sibawayh comme adepte, à condition de supposer un verbe fictif qui devance l'agent placé au début.

Par ailleurs, dans le cas de la phrase coordonnée comme

dans l'exemple suivant : Qa'ada 'amr wa zayd-un qama (Il s'est assis, Amr et Zayd s'est levé), Ibn Hicham dit que la phrase coordonnée est considérée comme verbale, à l'instar de celle qui la précède dans l'exemple, tout simplement pour la correspondance et l'harmonie entre les deux parties(19). N'est-ce pas là une des raisons qui poussait Sibawayh et ses successeurs immédiats pour ne pas s'étaler sur la phrase verbale comme ils l'ont fait pour la phrase nominale(20)?

En tout état de cause, la conséquence immédiate de cette inharmonie serait de résoudre l'énigme de la phrase verbale : d'une part la phrase serait nominale si l'agent était antéposé à son verbe, et d'autre part la détermination de la fonction grammaticale des entités complétives de la phrase, autres que le verbe et l'agent, quand il y en a, serait remise en question(21).

Ces siècles de débats et de controverses ont conduit la grammaire moderne à fixer le verbe et le considérer comme un musnad. C'est ce qui s'enseigne pratiquement dans tous le système éducatif des pays arabes malgré la critique de certains nostalgique à la tradition grammaticale.

Ghalayini par exemple dit : "al-musnad ma hakamta bihi 'ala chay. W-al-musnad ilayh ma hakamta 'alayhi bi-chay wal murakkabu l-isnadi w yusamma jumla aydhan ma taallafa min musnad w musnad ilayh"(22). "Le musnad est ce avec quoi tu as apporté une information sur quelque chose. Le musnad ilayh est ce sur quoi on informe par quelque chose. L'ensemble, la prédication s'appelant aussi jumla, est tout ce qui se construit avec ses deux entités..."

Autrement, la phrase nominale est musnad ilayh + musnad et la phrase verbale est musnad + musnad ilayh. Il s'agit là

d'une rupture avec Sibawayh et avec la tradition grammaticale.

Conclusion :

Nous avons bien vu que les grammairiens arabes se sont bien rendu compte, très tôt, de l'intérêt porté à la phrase qui a porté au fil du temps, peu ou prou, l'empreinte de chacun d'entre eux. Cependant, la mise en avant de leur recherche concernant la division tripartite du discours, a quelque part obstrué l'importance qui devrait être donnée à la phrase dont l'étude se trouve ainsi éparpillée sur plusieurs chapitres de leurs ouvrages, au lieu d'être plus explicite dans une partie indépendante portant tout ce qui touche de près ou de loin à la phrase et ses différentes composantes.

L'étude du nom, du verbe et des particules séparément ne manifeste pas assez bien la fonction que pouvait avoir chacun de ses éléments, avec toutes les possibilités sémantiques, au sein d'une construction animée par la rection. En outre, la primauté donnée au nom sur le plan positionnel, en particulier pour un nom antéposé à un verbe, nous pousse à des supputations et des détails pour expliquer qu'il s'agit bien d'une phrase nominale avec un verbe surtout face à un public d'une culture grammaticale autre que l'arabe.

Le fait que Sibawayh accompagne certaines terminologie par des explications et des descriptions sur plusieurs chapitres de son ouvrage explique, peut-être, le fait de considérer sa terminologie comme primaire eu égard à la conception moderne sans négliger le fait que cet ouvrage pouvait être destiné à des savants avertis, à l'instar de beaucoup de genres littéraires à l'époque.

La théorie de l'isnad reste donc le point d'orgue sur lequel

se sont accordés tous les grammairiens avant d'atteindre toutes les conclusions actuelles. Dans sa concision et sa simplification, la grammaire moderne doit offrir aux jeunes apprenants de lire, d'écrire et de s'exprimer convenablement. Elle ne doit plus être une fin en soi et le simple apprentissage des règles grammaticales cède aujourd'hui la place à la pratique en simplifiant au mieux les théories afin de redresser la langue des apprentis et affiner leurs styles pour être en adéquation avec la langue de son temps sans atteinte aucune à cet immense héritage.

Notes :

1 - Le mot "Nahw" désigne littéralement la voie, l'orientation.

2 - L'idéologie de l'école basrite est plus basée sur le syllogisme. Alors que celle de l'autre école est plutôt axée sur l'usage.

3 - La connotation al-kitab n'est attribuée jusqu'alors qu'au texte fondateur de la religion musulmane. De plus, dès son apparition la réputation a conquis tous les cercles des dignitaires au point d'être considéré comme un océan de connaissance. Certains utilisaient la formule Hal rakibta l-bahr, (es-tu sorti en mer ?) pour demander si on avait lu ou non le chef d'œuvre de Sibawayh. Tout cela marque tout de même son importance.

4 - Sibawayh : Al-Kitab, Vol. 1, 1ère éd., éd. al-matba'a l-kubra l-amiriyya, Egypte, 1898, p. 7.

5 - Le terme musnad, de la racine "snd", désigne en jurisprudence la parole attribuée au prophète de l'Islam et transmise par une chaine ininterrompue de transmetteurs dignes de foi. Voir Ibn Mandhur : Lisan l-arab, éd. A. A. al-Kabir, Dar l-ma'arif, Le Caire, Rubrique "snd", pp. 2114 - 2116.

6 - Nous ne comprenons pas pourquoi cette citation arrive très tardivement et uniquement dans le Lisan l-arab. Sibawayh qui a tenu à citer son maître des centaines de fois, n'a jamais fait mention de cela.

7 - Disciple d'Ibn l-Sarraj, il était le maître d'al-Tawhidi. Ses écrits sur

langue, la poésie et la rhétorique demeurent encore des références par excellence.

8 - A. H. Mahdili et A. Sayyid 'Ali : Charh kitab Sibawayh li-abi Sa’id al-Sirafi, Vol. 1, Dar l-Kutub l-‘Ilmiyya, Liban, 2008, pp. 173 - 176.

9 - H. al-Mu’min : al-Luma’ fi l-lugha l-ibn Jinni, 2ème éd., Maktabat al-nahdha al-arabiyya, Beyrouth 1985, p. 7.

10 - Sibawayh : bab l-Ibtida’, op. cit., p. 23.

11 - Dans son livre al-Khasais.par exemple, il fait usage de ce terme plus d'une centaine de fois. Voir, Ibn Jinni : al-Khasa'is, éd. M. A. al-najjar, 3 vol., Dar l-kutub al-misriyya, sans date. Nous n'avons trouvé chez aucun de ses contemporains ce terme de jumla pour désigner à proprement dit la phrase.

12 - Sibawayh : op. cit., p. 3.

13 - H. al-Mu’min : op. cit., p. 73.

14 - Il dit par ailleurs : "Amma Al-kalam fakullu lafdhin mustaqilli binafsihi mufidin lima’nahu wahuwwa alladi yusammihi al-nahwiyyin al-jumal (pluriel de jumla)". Voir Ibn Jinni : al-Khasa'is, Vol. 1, p. 17 et p. 27.

15 - Ibn Ya’ich : charh l-mufassal, éd. Idarat l-tiba'a l-muniriyya, Le Caire, Vol. 1, p. 20.

16 - Il fut le premier, à notre connaissance, qui a considéré la phrase comme étant réellement la base de tout discours en lui réservant un chapitre entier dans ses écrits. Bien que son travail représente plus un recueil des opinions de ses prédécesseurs, nous pressentons qu'il y a probablement là, le signe que la phrase devrait être à la base de toute étude grammaticale.

17 - Ibn Hicham al-Ansari : Mughni al-labib an kutubi l-a'arib, éd. A. M. al-Khatib, Vol. 5, 1ère éd., al-silsila al-turathiyya, Kuweit, p. 7.

18 - La théorie de la rection consiste plus précisément à la variation de la finale des mots sous l'effet de leurs régissants.

19 - Ibn Hicham : Mughni l-labib, op. cit., Vol. 5, p. 518.

20 - L'idée de considérer le nom comme la base dont est issu le verbe, à l'aube de la langue arabe, a, à notre sens, une origine religieuse. C'est en ce sens que vont toutes les interprétations religieuses du verset "Il apprit à

Adam tous les noms". Voir Coran (II, 31).

21 - Prenons l'exemple suivant : Qama zayd-un bakiy-an (Il s'est levé, Zayd en pleur). Dans ce cas Qama est verbe et Zayd est son sujet ; Bakiyan est un complément d'état. Cependant en inversant la phrase comme suit : Zayd qama bakiyan (Zayd, il s'est levé en pleur) ceci donne zayd le satut de thème et tout le reste est prédicat.

22 - M. Ghalayini : Jami' l-durus l-arabiyya, T. 1, 3ème éd., Dar l-kutub l-ilmiyya, Beyrouth 2002, p. 11.

La noblesse orientale musulmane les chorfas du Maghreb

Nadjat Mouadih
Université d’Oran, Algérie

Si pour Peyronnet les Marabouts sont la troisième source de noblesse, et qu’ils sont issus de saints personnages. Et c’est ce qui pousse Augustin Berque à penser qu’en Algérie, Chorfas et Marabouts se confondent pratiquement. Par contre, Bekkara Belhachemi(1) distingue bien entre les deux groupes sociaux. Pour cet auguste auteur, un merabet peut être d’origine arabe, berbère ou autre. Car "Mourabitines" vient du mot "Ribat" qui veut dire suivant les dictionnaires arabes : "Attendre la prière après la prière". Les "nobles saints", les "oualis" sont connus comme étant des marabouts, c’est à dire qu’ils ont renoncé aux plaisirs de cette vie. Et ainsi, ils pratiquaient la prière, et une fois celle-ci terminée, ils attendaient la suivante et ainsi de suite. Les marabouts d’origine noble, s’occupaient à cultiver leur savoir et pratiquaient la sunna avec fidélité et dévouement. Et grâce à ces nobles occupations, ils ont acquis des privilèges auprès de rois musulmans, et ne faisaient aucun travail avilissant. C’est là, la raison qui a poussé les arabes non nobles et les berbères à copier et à suivre leur conduite afin de leur ressembler et ainsi ils ont trompé les gens, puisque ceux-ci croyaient en leur "noblesse" pourtant fausse et usurpée. Pour cela, ils ont eu les mêmes privilèges. C’est de cette manière, que la "noblesse" s’est propagée dans notre pays, ainsi que dans tout le Maghreb.

1 - Les privilèges des nobles saints :

- Pouvoirs d'intercession et grâce (Baraka) : Tout le monde sait qu'un grand nombre de musulmans de l'Afrique du nord reconnaissent un pouvoir illimité aux marabouts enterrés dans leur pays. Ce pouvoir est tellement étendu que les saints, d'après eux, ont non seulement une grande créance auprès de l'être suprême, pour intercéder en faveur de telle ou telle personne, mais encore, qu'ils sont doués de la faculté merveilleuse (Baraka) de guérir les malades.

Chaque marabout est ainsi investi du pouvoir de guérir une maladie spéciale : son pouvoir sur ce point est personnel. Un musulman a t-il de la fièvre ? Un pèlerinage au "ouali" qui possède la spécialité de la guérison de cette maladie lui est inévitable. Souffre-t-il de la migraine ? Il faut pour faire disparaître son mal qu'il se rende sur la tombe de celui qui a de l'influence sur cette maladie.

Cette manière de soigner existe même chez nombre de chrétiens.

- Pouvoir limité des nobles marabouts : La religion musulmane ne s'oppose pas à ces pratiques tant que le malade croit seulement que le marabout, auquel il s'adresse, n'a aucune influence sur la maladie qui le mine, et que son rôle ne peut pas aller au-delà de celui de l'intercesseur. Si, au contraire, il pense que ce marabout est lui même capable de le soulager de la maladie dont il est atteint, comme c'est le cas de la majorité de ceux qui pratiquement cette espèce de médecine morale, l'orthodoxie musulmane le considère comme un simple apostat. Car ces attributions et ces pouvoirs n'appartiennent qu'à Allah le Dieu Unique.

- Faculté de Discernement : Hormis, les faveurs providentielles de ces deux pouvoirs, ces nobles et saints marabouts avaient une prodigieuse force de pénétration et de discernement qui tenaient du miracle.

Nous citons parmi ces saints Sidi Abdallah ould Sidi Mansour de Tlemcen qui avait ce don miraculeux. Il fût un enfant prodige. Il possédait la sourate sans même l'avoir apprise ; tant la science était innée en lui. Dès son bas-âge, il composait des "Khotibates" remarquables.

Vers le milieu de la IX^e corne de l'hégire, Sidi Mansour mourut en le désignant comme successeur et en manifestant le désir que jamais Koubba ne fut élevée sur son sépulcre, "car disait-il, mon fils Sidi Abdellah seul doit être l'ouali vénéré !".

De plus, d'après lui, un saint ne peut avoir vraiment deux Koubbas et la sienne était déjà à Al-Djazaïr des Béni-Mezghenna. (L'Alger d'alors qui avait tant embellie déjà le premier prince ziride Bologhine Ibn Ziri au IV^e siècle de l'Hégire.

En effet à cinq reprises différentes, on entreprit l'élévation d'un mausolée sur le tombeau de Sidi Mansour, mais chaque fois la construction, bien que fort soignée, s'écroula.

Dès lors on renonça à cette édification. Cependant le sultan des saints, Sidi Abd-el-Kader el Djilani fait exception puisqu'on rencontre en tous les pays de l'Islam de nombreuses Koubbas à coupoles hexagonales et volutes élevées et entretenues en l'honneur de ce personnage.

- Force de pénétration et de perspicacité : Dans le "sahih" de Mouslim il est mentionné qu'on demanda à Ali : "L'envoyé de Dieu vous-a-t-il privilégiés vous autres gens de la maison (Ahl

el Beyt), par une science particulière qui n'aurait pas été accordée aux autres ?" il répondit : "Non par celui qui fend le germe et crée tout être vivant ! À moins que tu ne veuilles parler d'une pénétration particulière des significations du livre d'Allah"[2].

"Ils sont perspicaces en matière de religion et connaissent la science de l'interprétation"[3].

- Le coran comme privilège des héritiers du prophète : "La descente du Coran sur les saints est un privilège attaché à la qualité d'Héritier du prophète"[4].

La volonté divine a consacré à la noblesse Mahométane des pouvoirs incommensurables qui relèvent souvent du miracle. Aussi que pourrons nous dire de "ces patriciens aux turbans", "ces nobles saints", sinon, qu'ils sont par héritage, des "Almadiens" dont la noblesse trouve son fondement dans son incomparabilité et dans son insaisissabilité.

2 - Les premiers nobles du Maghreb :

Depuis la prise du pouvoir, du Khalifat par les fatimides, en Egypte, la qualité de Chérif, se limita à la seule descendance de Hassan et Hussein, cette règle est le seul critère qui est devenu courant dans tous les pays d'orient à l'occident.

Le titre de Chérif est conféré uniquement aux Hassani et aux Husseini et exclue par là même toutes les autres filiations.

Cette noblesse particulière, s'établit au Maroc quand les abbassides prirent le pouvoir, Haroun el Rachid chassa les alaouites qui échappèrent à sa tyrannie en émigrant au Maghreb. Cet évènement, c'est à dire l'établissement de la descendance du prophète au Maghreb, avait été déjà prédit par le prophète lui même. Car selon Fatima Zohra qui relate le

pouvoir de la descendance de Hassan et Hussein : "J'ai entendu le prophète d'Allah dire : J'ai à Médine des partisans. O Fatima, Hassan et Hussein seront assassinés et félicité, à qui les aura aimés. O Fatima, Dieu a mis dans le cœur des berbères, amour et compassion pour mes descendants. Il se trouvera des hommes berbères, qui témoigneront en toute certitude, pour la religion authentique, jusqu'au jour du jugement dernier".

Cette certitude lui aurait été enseignée par l'ange Gabriel, à la cour de (l'ascension, le voyage nocturne, "El Isra' et El Mi'radj" de l'envoyé de Dieu. Effectivement, le prophète Mohammed vît une lumière resplendissante du côté du couchant, et demanda à l'ange Gabriel sa signifiance. Et celui-ci lui apprit que c'est le lieu de la pratique de la religion de l'Islam jusqu'au jour du jugement dernier.

- L'imam Idriss I : Parmi les premiers "nobles" qui immigrèrent au Maghreb, nous pouvons citer, Idriss, fils d'Abdallah Alkamil Ibn Hassan Almouthanna Ibn Hassan Assibt, Ibn Ali, Ibn Abi Taleb fils de Fatima Zohra, fille de notre prophète que le salut et la bénédiction soient sur lui(5).

Par une grâce divine, l'Emir des berbères : Ishaq Ben Abdelmadjid abdiquera en sa faveur, dès qu'il sût sa filiation avec le prophète, et donna l'ordre à toutes les tribus, se trouvant sous son autorité de lui faire allégeance.

Tous ces ansars (partisans) prédis par le prophète, lui firent allégeance, à commencer par les tribus européennes, le Vendredi 4 Ramadhan de l'année 172 de l'hégire, puis les tribus de zénata et d'autres tribus. Tous ces alliés furent honorés, par la généalogie du seigneur et lui vouèrent attention et obéissance et répétèrent souvent : "Grâces soient rendues à

Dieu qui nous l’a fait venir et nous a fait l’honneur de l’approcher. Nous sommes les esclaves et il est le maître. Nous mourrons entre ses mains".

Cet imam, auguste enfant du prophète anoblit même la ville de Zarhoum, "Oulili", construite par les coptes, et connue alors sous le nom de "Palais des Pharaons".

Un poète chantant son privilège dit : "Zarhoum est la plus noble contrée de la terre, car s’y trouve le tombeau d’un grand homme plein de dignité".

Constitué en lieu de pèlerinage, son tombeau, lieu sacré dégage la grandeur et la majesté souvent attestées par les pèlerins.

- L’imam Idriss II : Après la mort de Moulay Idriss, sa femme Kenza, d’origine berbère, femme d’une grande beauté donna naissance à la lune éclatante : Idriss II. Celui-ci qui hérita du pouvoir et de la puissance de ses nobles ancêtres, en établissant la justice et en prévalant la sainte loi au service de Dieu, du Prophète et des croyants.

Son pouvoir étant à son apogée, il fit remplacer "Oulili" par Fès, grande capitale pour lui et pour les grands de son royaume.

Au moment de sa construction, il fit une prière : "O Dieu, fais de cette cité, une cité de science et de droit, où l’on lit ton livre et où l’on applique ta loi. Fais de ses habitants des hommes respectueux de la sunna et de l’Ijmaâ, tant qu’elle durera".

- La Shadjara Cherifa : Il faut ajouter foi à l’origine de ceux qui se prétendent chorfas, jusqu’au moment où des preuves démontrent la fausseté de leur généalogie(6).

Toutefois, les nobles saints "Marabouts" les plus réputés se trouvent dans l’ouest algérien : Tlemcen, Oran, Mostaganem, Mascara, Relizane...[7].

3 - La Shadjara Echerifa ou familles seigneuriales :

Toutefois, nous grimperons la Shadjara Echerifa, le noble arbre généalogique du prophète jusqu’à Adam, vu, que celle–ci a été constaté par les grands généalogistes.

Il est Mohammed Ibn Abdallah, Ibn Abdoul Mouttallib, Ibn Hicham, Ibn Abdoul Manaf, Ibn quocayy, ibn Kilab, Ibn Murra, Ibn Kaâb, Ibn Louwaï, Ibn Ghalib, Ibn Fahr, Ibn Malik, Ibn Nadar, Ibn Kinana, Ibn Khozama, Ibn Moudrika, Ibn Ilyas, Ibn Modhar, Ibn Nizar, Ibn Maâd, Ibn Adnane, Ibn Odd, Ibn Odad, Ibn Homaisa, Ibn Ya’rob, Ibn Yachdjob, Ibn Hamaf, Ibn Kaïdar, Ibn Ismaïl, Ibn Ibrahim. Nous allons continuer notre ascension comme promis, puisque chacun de ses ancêtres avait outre son nom ordinaire, un surnom dû à son histoire qui pourrait être une piste idéale pour notre quête.

Abraham est donc fils de Tharé, fils de Na’hor, fils de Saroug, fils de Ragour, fils de Plaleg, fils d’heber, fils de Salé, fils d’Aybasead, fils de Sem, fils de Noé, fils de Lamech, fils de Mathusalé, fils d’Enoch, fils de Jared, fils de Malabéel, fils de Caïnan, fils d’Enos, fils de Seth, fils d’Adam.

Est ce que tout ce monde fait partie de la famille de Mohammed ? Et est par la même l’élite des hommes vertueux et de hautes qualités ?

Après avoir entendu un hadith (faible) qui dit "tout homme pieux fait partie de la famille de Mohammed". Ainsi que certains dires qui faisaient croire "que tous les croyants, ayant embrassé la foi jusqu’à la mort font partie de la famille

du prophète".

Les grands juristes musulmans se sont penchés sur cette question. Et ils ont donné des réponses controversées.

Les chafeïtes prétendent que ce sont les Beni Hachem et Mouttalib qui font partie de la famille seigneuriale, du seigneur des hommes, Mohamed prophète d’Allah. Les malékites et Hanbalites confortent l’option des "Hachimyynes". Quand aux hanafites, ils ont donné la préséance à cinq groupes parmi les "Beni hachim" : la famille d’Ali et celle de Jaafar Oquaïl, Abbas, Alharith, Ibn Abdelmouttalib.

Donc le plus généralement admis, comme noblesse générale et qui constituent le superbe rameau, sont les branches des Beni Hachem Assayouti dans sa "Rissala Zaïnabbia" l’atteste également en disant : "Le nom de Sharif est donné en priorité à toutes sa famille, tant les Hassanis que les Husseïnis ou encore les Oquaïlis alaouites descendants de Mohamed Ibn Hanafia ou d'un autre parmi les enfants d’Ali ou bien encore Jaâfarien ou Abbassien".

Néanmoins, nombre d’arabes non sheriffiens et berbères ont usurpé le pouvoir des patriciens à la chachia (turban). Et c’est ainsi que la noblesse s’est propagée dans tout le Maghreb sans se soucier du noble hadith : "Celui qui prétend à une origine qui n’est pas celle de son père, aura la malédiction de Dieu, des anges et de tout le monde".

Notes :

1 - Bekkara Belhachemi : La norme et l’illustration de la noblesse et les bienfaits de la littérature et de l’histoire, Alger 1956.

2 - Sahih Mouslim.

3 - Abdelkader : Les écrits spirituels.

4 - Ibn Arabi, cité par l’Emir Abdelkader, les écrits spirituels, p. 94.
5 - Ali Hachlaf : Les chorfas, les nobles du monde musulman.
6 - Rapportés par Bekkara Belhachemi.
7 - Cités par Edmon Gourion.